

Chris Bongie

**Politique, Mémoire, Littérature:  
L’“Universalité fractionniste”  
d’Haïti au XIX<sup>e</sup> siècle**

Dans ce qui suit, je propose un aperçu de mon dernier ouvrage, *Friends and Enemies: The Scribal Politics of Post/Colonial Literature*, en m’intéressant notamment au rôle qu’y joue l’Haïti du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette étude développe et analyse ce que Charles Forsdick a appelé l’“intense intérêt universitaire pour l’Haïti post-2004” (Forsdick 2008: 11) et ma communication évoquera par conséquent ce qui est en jeu dans le récent “tournant haïtien” des études postcoloniales et, plus largement, le “tournant politique” de l’après 11-septembre du domaine.

Je partirai de la distinction posée par Nick Nesbitt dans la préface de son livre *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature* (Nesbitt 2003). La distinction en question est celle qu’il souligne entre la Révolution haïtienne et ce qu’il appelle “la seconde révolution antillaise”, “un soulèvement qui [...] [marqua] la fin du colonialisme européen” au cours des années qui suivirent la Première Guerre mondiale (xii). Nonobstant son admiration pour la première révolution antillaise, et son engagement vis-à-vis de ce qu’il défendra par la suite comme “la vérité universelle de l’émancipation humaine libérée par les événements de 1791-1804” (Nesbitt 2008a: 80), Nesbitt affirme que

le fait stupéfiant de cette [seconde] révolution, telle qu’elle se déroula dans les colonies françaises, [...] fut qu’elle se traduisit – avec des exceptions non négligeables – non pas par le redéploiement de la terreur absolue, de la violence et de la destruction [comme lors de la Révolution haïtienne], mais par une reconstruction en matière d’expériences et de liens humains (Nesbitt 2003: xii).

C’était, en bref, une révolution qui s’effectua par des “armes” telles que les “armes humanistes de l’imagination, de la communication et

de l'aperçu: poésie, littérature, théâtre, philosophie et pamphlets polémiques" (Nesbitt 2003: xii-xiii).

Comme Nesbitt le démontre clairement dans la suite, cette vision optimiste d'une révolution "non coercitive" repose sur un glissement entre politique "culturelle" et "substantielle":

Ces portraits que les artistes dressent de leur communauté et leur propre expérience personnelle, 'simples' actes de représentation esthétique, ont déclenché l'une des *plus profondes redistributions du pouvoir politique au XX<sup>e</sup> siècle*. Leur révolte a détruit la mythologie d'un monde colonial immuable pour inaugurer une expérience historique dynamique, souvent contradictoire (Nesbitt 2003: xiii).

Toutefois, face à tant d'enthousiasme rhétorique, nous devons prendre le temps de nous poser la question suivante: Les Antilles françaises ont-elles effectivement été le témoin de "l'une des plus profondes redistributions du pouvoir politique au XX<sup>e</sup> siècle"? C'est là l'un des principaux arguments de *Friends and Enemies* que notre désir irrésistible, en tant que critiques littéraires et culturels, de répondre affirmativement à cette question sur la base de notre investissement en matière de *représentation esthétique*, et plus particulièrement la représentation *moderniste* que Nesbitt privilégie dans son ouvrage, constitue un à-priori disciplinaire inévitable mais de valeur douteuse. Cet à-priori, je constate, doit subir une analyse critique à la lumière des déclarations abruptes, infléchies par Badiou, de Peter Hallward, selon lesquelles l'idée même de "politique culturelle" n'est rien d'autre, plus ou moins, qu'une "désastreuse confusion des sphères" qui part du faux principe que la culture – et les différences sur lesquelles elle se fonde – se traduit directement en politique progressive – et les "principes in-différents" sans lesquels il n'y a pas de sens à envisager l'idée d'égalité et de justice *pour tous* (Hallward 2001: xix).

Les affirmations de Nesbitt apparaissent ainsi comme une manière commode de mettre en lumière la critique de "politique culturelle" sur laquelle insiste *Friends and Enemies* tout au long du texte. Néanmoins, la première raison d'attirer ici votre attention sur cette distinction entre deux types de révolution est de me permettre d'exposer la structure tripartite de mon ouvrage – une structure annoncée par le titre du chapitre d'introduction, "Littérature, Politique, Mémoire". Le scénario de Nesbitt en ce qui concerne les deux révolutions antillaises met en jeu trois moments historiques distincts: le premier, moment

primaire, 1791-1804, associé au triomphe politique de la “vérité universelle” mais aussi à “la terreur absolue, la violence et la destruction”; le deuxième, moment moins violent, au cours duquel la “vérité universelle” triomphe encore, mais cette fois avec les “armes humanistes de l’imagination”, de la littérature et autres armements culturels; enfin, entre ces deux moments privilégiés, un troisième, relativement moins remarquable, sorte d’inter règne qui passe virtuellement inaperçu dans le récit triomphal qui nous conduit d’une révolution à la suivante, mais dont le souvenir encombrant sert de point de référence constant dans *Friends and Enemies* – à savoir, ce moment simultanément post- et pré-révolutionnaire qui va des événements historiques mondiaux de 1791-1804 à leur apothéose littéraire et culturelle du XX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, en reprenant la structure tripartite de mon livre, la présente communication étudie ces trois moments, et les trois grandes questions qui leur sont associées dans *Friends and Enemies*, en commençant par la politique pour passer ensuite à une analyse étendue de la mémoire et terminer finalement avec un bref coda sur la littérature.

Le “tournant haïtien” des études postcoloniales fait, bien sûr, partie intégrante du plus vaste “tournant politique” qui s’est traduit par un glissement général au sein des études postcoloniales pour s’éloigner de l’enthousiasme à l’égard de l’hybridité qui a marqué grand nombre de travaux produits dans les années 1990, les miens inclus, et avancer – ou revenir – vers un intérêt respectueux envers ce que l’on pourrait, avec la note requise d’auto-ironie, appeler la politique “propre” ou “substantielle”. Dans cette nouvelle perspective politique, la Révolution haïtienne est un point de référence incontournable, l’événement historique qui, selon les mots de Susan Buck-Morss, fait entrevoir la possibilité qu’on puisse “sauver l’idée d’histoire humaine universelle des usages auxquels la domination blanche l’a confinée” (Buck-Morss 2008: 74). La Révolution haïtienne, seule révolution où, comme l’indique Peter Hallward, “la déclaration de la liberté humaine [fut] universellement cohérente [...] [et] défendue *quel qu’en soit le prix*” (Hallward 2007: 11), nous rappelle que “la politique ne doit pas nécessairement opérer comme ‘l’art du possible’” (Hallward 2004: 4). Elle nous rappelle également quelles sont les conséquences de la politique “propre” – au moins comme la définissent certains auteurs comme Hallward et Chantal Mouffe, pour lesquels “il n’y a pas de consensus sans exclusion, pas de ‘nous’ sans un ‘eux’, et qu’aucune

politique n'est possible sans le tracé d'une frontière" (Mouffe 2005: 73).

Comme l'indique Hallward dans *Damming the Flood*, sa brûlante accusation de la classe régnante d'Haïti et de ses alliés néolibéraux, "l'auto-émancipation exige un affrontement énergique avec les formes dominantes de pouvoir institutionnel et coercitif", et c'est cet affrontement qui "fait de la politique une question d'universalité fractionniste plus que consensuelle [*makes politics a matter of divisive rather than consensual universality*]" (Hallward 2007: xxxiv). L'intérêt croissant du milieu universitaire pour la Révolution haïtienne marque nécessairement un éloignement de l'éthos consensuel, post-politique, qui a dominé les études postcoloniales dans les années 1990, et est le témoin d'une apparente volonté de revenir au tracé rigoureux des frontières qui rend la politique possible, tout comme il a rendu possible la victoire des Haïtiens sur les Français voici quelque deux siècles.

Ce tournant, ou retour, à l'"universalité fractionniste" du politique, à l'"assertion militante des principes universels qui ne tolère aucune qualification" (Hallward 2001: xx), offre certainement un très nécessaire rééquilibrage par rapport aux excès culturalistes des études postcoloniales dominantes, mais il évoque également, bien entendu, le spectre de la terreur et de la violence qui incite l'"humaniste sceptique" en chacun de nous, sinon à qualifier un événement tel que la Révolution haïtienne comme étant (d'après les termes de Derek Walcott) "sordidement tyrannique" (Hallward 2004: vii), alors du moins à la balayer, comme le fit Nesbitt dans *Voicing Memory*, au profit d'autres formes de *révolution* qui peuvent être considérées comme empruntant des voies moins militantes, moins *inhumaines*. Il n'est pas facile, en un mot, d'englober la logique fractionniste du politique – l'exclusion violente avec laquelle les distinctions entre amis et ennemis se révèlent – dans un milieu critique comme le nôtre où les impératifs d'un pluralisme intégrationniste relèvent du sens commun. Dans la première partie de *Friends and Enemies*, je prends note de cette difficulté dans une lecture des romans de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup> sur la Révolution haïtienne, mettant en scène un débat entre deux modes du "proprement politique" qui ont tous deux été frappés d'anathème dans les études postcoloniales dominantes, à savoir le radicalisme et le libéralisme.

Dans le premier chapitre, je tente d'adopter la mentalité d'un penseur radical comme Slavoj Žižek, qui a récemment livré des descriptions enthousiastes de la Terreur révolutionnaire de 1792-1794 (Žižek 2007; 2008: 157-210), sanctionnant sa "divine violence" comme une prémonition exemplaire des ruptures et des antagonismes exigés pour tout "pas en dehors" de l'ordre établi vers "une vraie autonomie et 'souveraineté' révolutionnaire" (Žižek 2004: 83-84). Dans ce chapitre, j'examine un lointain ancêtre de Žižek, le journaliste républicain Jean-Baptiste Picquenard qui, écrivant à Saint-Domingue en 1793, fut à même d'appréhender l'idée de la défense de la quête d'égalité et de justice sociale *quel qu'en soit le prix*, et d'envisager la possibilité que les "ennemis de la liberté" puissent être appréhendés de la même manière que le serait, dix ans plus tard, le premier dirigeant du Haïti indépendant, Jean-Jacques Dessalines, qui pourrait être considéré, selon le point de vue de quelqu'un comme Hallward, comme un grand libérateur et un "proto-socialiste" (Hallward 2007: 13), ou bien, dans la perspective de Walcott ou du journaliste anti-Aristide Michel Deibert, comme le déclencheur démoniaque de "pogroms" frénétiques (Deibert 2005: 13).

Après avoir démêlé, dans le chapitre premier, les terrifiantes conséquences de la défense du projet révolutionnaire quel qu'en soit le prix, et avoir envisagé la possibilité, selon les termes de Régis Debray, "qu'il est des circonstances où la politique peut et *doit* induire de la mort" (Debray 1989: 78), je reviens dans le deuxième chapitre à une comparaison de la politique radicale d'un Žižek ou d'un Badiou avec la politique antiraciste nettement moins acharnée mais tout aussi universaliste de Paul Gilroy, dans sa lecture d'une traduction libéralo-abolitionniste de 1833 du roman réactionnaire de Victor Hugo de 1826 sur la Révolution haïtienne, *Bug-Jargal*. Les appels récents de Gilroy en faveur d'un "libéralisme concret" illustrent sa recherche, et la mienne, d'un juste milieu dans "le *continuum* universel de la politique post/coloniale" (Gilroy 2005: 16).

Dans la mesure où il s'agit d'un concept clef de *Friends and Enemies*, il me paraît utile d'apporter quelques précisions au sujet de ce "continuum universel", qui reprend délibérément au "terrain mouvant de la divergence et de la convergence" que j'ai, dans un ouvrage précédent, *Islands and Exiles*, appelé le "continuum créole de la politique identitaire post/coloniale" (Bongie 1998: 52). À une extrémité du

continuum, nous avons les engagements militants d'un Žižek ou d'un Badiou envers les "principes universalisables"; à l'autre extrémité, nous avons l'anti-universalisme direct de partisans de la diversité comme Édouard Glissant. Les récents appels de Gilroy au "libéralisme concret", à un "nouvel humanisme", le placent franchement au milieu de ce continuum, avec des figures comme Anthony Appiah, dont la définition-slogan récente du cosmopolitisme, "universalité et différence" (Appiah 2006: 151), correspond à une tentative similaire de combler le vaste fossé qui sépare les engagements fractionnistes de la politique "propre" et l'engagement post-politique, particulariste, envers – selon les mots de Glissant – "la quantité réalisée de toutes les différences [...] du monde, sans en excepter une seule" (Glissant 2006: 43).

Dans la perspective de "la politique émancipatrice radicale" (Žižek 2007: xxvi), il va sans dire qu'il y a peu à gagner à explorer ce juste milieu. De même, dans la perspective de la pensée particulariste des études dominantes postcoloniales, il y a aussi peu à dire en faveur de l'auto-implication de Gilroy dans un projet historiquement coupable comme le libéralisme. Sa récolte de ce que Homi Bhabha appellerait "les fruits amers du libéralisme" (Bhabha 2003: 28) ne peut qu'apparaître, selon cette perspective, comme une erreur, d'autant plus lorsqu'on compare la terne politique *substantielle* qu'il implique avec l'apparement riche politique *culturelle* d'un ouvrage plus ancien de Gilroy comme *The Black Atlantic*. Cependant, ce sont justement les insuffisances patentes de cette perspective dominante, culturaliste, qui sont au cœur du tournant politique actuel des études postcoloniales – un tournant amorcé par la pensée que les prises de position post-politiques des avocats de la diversité anti-universalistes ont, selon les mots de Timothy Brennan, "indirectement donné libre champ à l'État occidental universaliste, en continuant à s'exprimer sous sa protection et avec ses privilèges comme si l'inaction absolvait l'individu de ses actes" (Brennan 2006: 222). Avec les réflexions sur les problèmes associés à l'adoption de l'apparement bénin "vocabulaire de la différence, de l'hybridité, du pluralisme ou, sous son dernier avatar, de la multitude" (Brennan 2006: 11), il faut également souligner en plus l'ironie où, lorsque cette inaction se traduit effectivement en actes, dans des situations où les choix politiques fractionnistes doivent effectivement être opérés, les penseurs antilibéraux du

monde universitaire se rapprochent le plus souvent précisément de cette sorte de pensée libérale médiocre, et partant confuse, envers laquelle, en théorie, ils professent autant de mépris.

La Révolution haïtienne nous livre donc aujourd'hui un *événement* historique, dans l'acception que Badiou donne au mot, qui fonde apparemment un engagement renouvelé envers l'"universalité fractionniste" de la politique, qu'elle soit radicale ou libérale – un intérêt qui perturbe, et désorganise, le consensus postcolonial dominant. Dans la perspective de cet intérêt renouvelé, l'importance de la mémoire de la Révolution haïtienne est patente. S'il n'y a "aucun événement dans toute l'histoire moderne dont les implications étaient plus menaçantes pour l'ordre mondial dominant des choses" que la Révolution haïtienne (Hallward 2007: 11), sa mémoire est donc précieuse pour quiconque est soucieux de remettre en cause "l'ordre mondial dominant des choses", tout comme elle doit pour toujours hanter ces "ennemis de la liberté" dont l'ordre mondial néolibéral, et néocolonial, repose sur l'opération thermidorienne qui vise à mettre fin à – à rendre "impensable" – la "procédure de vérité" révolutionnaire dont elle fut le modèle (Badiou 1998: 153-154).

Toutefois, dans l'ensemble, il est moins évident de déceler le rôle que la mémoire, intrinsèquement, peut jouer dans une politique anticoloniale et égalitaire du ici-et-maintenant qui divise et distingue les amis et les ennemis de l'égalité et de la justice sociale. Dans la perspective de *cette* politique, comme l'a suggéré Walter Benn Michaels, "notre quasi obsession actuelle de l'importance de l'histoire [pourrait bien être] profondément déplacée" (Michaels 2006: 18). La vieille fascination des études postcoloniales pour la mémoire, le "tournant mémoriel" du domaine (Forsdick 2008: 3), peut, en fait, faire partie intégrante de la perspective culturaliste qui est aujourd'hui sévèrement remise en cause par le "tournant politique" associé aux travaux de spécialistes tels que Hallward et Brennan. *Existe-t-il* une quelconque relation nécessaire entre une politique d'égalité et les cultures du souvenir? D'un point de vue culturaliste, il est évidemment essentiel de répondre affirmativement à cette question, et de s'attacher à valoriser la quête de

formes de mémoire qui autorisent un intérêt neuf pour la complexité du processus historique, et de déclencher une nouvelle prise de conscience

de la place et du rôle du passé colonial dans le présent postcolonial (Forsdick 2008: 2).

Cependant, dans la perspective d'études postcoloniales re-politisées, il n'est guère facile d'arriver à une réponse aussi positive; c'est l'objet principal des trois chapitres de la deuxième partie de *Friends and Enemies* d'explorer à la fois le ferment ambivalent de la mémoire qu'une analyse culturaliste doit valoriser *et* de suggérer que notre intérêt pour l'"esthétique de la complexité" qui prolifère sur ce ferment de la mémoire peut, en effet, être symptomatique d'une réticence à s'engager dans l'"universalité fractionniste" d'une politique d'émancipation dans le présent.

Comme le suggère la phrase précédente, mon approche de la mémoire dans *Friends and Enemies* est profondément déchirée entre le désir d'insister sur son importance, un désir auquel j'ai donné une large expression dans des ouvrages précédents comme *Exotic Memories* (1991), et un scepticisme croissant en ce qui concerne les revendications souvent hyperboliques de ses vertus rédemptrices, qui font désormais partie intégrante de nombreuses critiques postcoloniales. Dans les chapitres intermédiaires de *Friends and Enemies*, ma quête de la signification de la mémoire renonce ainsi à plusieurs reprises aux arguments puissants, en apparence, de ses capacités thérapeutiques et subversives. Au contraire, je souligne combien les *bonnes* formes de mémoire prisées par les critiques culturels, telle la "vision prophétique du passé" promue par Glissant (1981: 132), ne peuvent plus être, en admettant qu'elles l'aient jamais été, démêlées des *mauvaises* formes de nostalgie institutionnalisées. Je tiens étroitement compte du postulat de George Yúdice, dans *The Expediency of Culture*, "qu'il n'y a pas de hors-institution" (Yúdice 2003: 317), et j'insiste donc pour unir ce que Glissant évoquait avec enthousiasme comme "la mémoire historique" aux formes de gouvernementalité capables de rendre cette *bonne* et anti-hégémonique mémoire non opératoire en intégrant sa performance culturelle aux impératifs sanctionnés par le marché et par l'État.

Les trois chapitres de la deuxième partie de *Friends and Enemies* explorent l'enchevêtrement frustrant de la mémoire et de la nostalgie, du sujet-agent et de la gouvernementalité, qui engendre des slogans aussi accrocheurs que "le devoir de mémoire", devenus des concepts fétichistes en France et dans le monde francophone depuis la fin des



années quatre-vingt-dix. Dans le troisième chapitre, j'analyse un rapport gouvernemental de 2004, sous la direction de Régis Debray, qui a fourni la justification intellectuelle à l'invasion Franco-Américo-Canadienne d'Haïti fin février 2004, une "intervention humanitaire" dont la principale raison d'être était l'éviction du président démocratiquement élu Jean-Bertrand Aristide. Document néocolonial, paternaliste s'il en fut, le rapport Debray est *aussi* un travail qui, en insistant sur la possibilité que la mémoire réprimée d'Haïti et de l'esclavage affleure à la surface de la conscience nationale de la France, participe du "tournant mémoriel" si caractéristique des études postcoloniales dominantes – invocation du séduisant "devoir de mémoire" qui permet à Debray de condamner bénignement "notre amnésique modernité" tout en jetant les bases idéologiques de l'intervention militaire en Haïti (Debray 2004: 17).

Dans le quatrième chapitre, j'examine les débats de 1998 en Martinique et en France autour de la commémoration de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, qui a planté le décor pour les "guerres de mémoires" qui ont eu lieu à plusieurs reprises au cours des dix dernières années en France et dans ses départements d'outre-mer. Au lieu de procéder à une lecture de ces débats dans le droit fil classique, en faisant la distinction entre les banalités superficielles fournies par les journalistes et les politiciens français et martiniquais, d'une part, et les "vérités profondes" à propos de la mémoire avancées par des auteurs respectés comme Chamoiseau et Glissant, j'évoque l'idée de George Yúdice d'un "champ de forces" (Yúdice 2003: 40-81) qui engendre *toutes* les voix apparemment disparates et leurs visions respectives de la meilleure manière de commémorer le passé, ordonnant aussi bien à l'obscur qu'au plus célèbre, "de quelque bannière ou phénotype qu'il soit" (Yúdice 2003: 51), de suivre le seul et même scénario nostalgique.

Le dernier chapitre de la deuxième partie propose une étude approfondie du traitement de la Révolution haïtienne par Derek Walcott dans trois anciennes pièces qu'il a récemment réunies et publiées sous le titre *The Haitian Trilogy*, et qui illustrent son célèbre mépris pour "la fièvre de l'Histoire" (Walcott 1990: 102) ainsi que son tout aussi célèbre espoir que les répétitions cauchemardesques de celle-ci cèdent la place à l'étreinte d'un Nouveau Monde Adamique. Le passage du troisième au cinquième chapitre de *Friends and Enemies* pourrait ainsi

être considéré comme la promotion d'un récit qui progresse de manière rassurante: il part d'une dénonciation de l'"humanitarisme" néo-colonial du rapport gouvernemental officiel de Debray, avec ses invocations teintées de nostalgie du "devoir de mémoire", pour aller vers un aperçu du point de vue, certes relativement prosaïque mais révélateur, d'un certain nombre de journalistes et politiciens martiniquais moins connus, dans lequel la mémoire et la nostalgie ne peuvent être démêlées l'une de l'autre, et pour conclure par la vision édifiante d'un écrivain consacré, dont on pourrait imaginer qu'il a accédé aux énergies révélatrices, transformatrices, associées à des formes de mémoire aussi véritablement contre-hégémoniques que la "vision prophétique du passé" de Glissant.

Toutefois, je refuse catégoriquement – quitte à être discourtois – d'adhérer à ce récit rassurant. Au contraire, le cinquième chapitre propose une vive critique des inexactitudes de Walcott dans sa présentation de la Révolution haïtienne et de ses répercussions immédiates, attribuant ses souvenirs tendancieux, idéologiquement chargés, aux exigences d'un "humanisme sceptique" qui, comme le souligne favorablement Bruce King, biographe de Walcott, se préoccupe de transmettre le message que "l'Histoire nous enseigne que toutes les races et les nations sont semblables, qu'il est mal de chercher vengeance, qu'empires et individus se terminent par l'échec et la tragédie" – une leçon que King associe aux "*meilleurs* écrivains de la génération de l'indépendance" (King 2000: 138; *mes italiques*). Les détails de ma critique de la trilogie de Walcott ne nous intéressent pas ici; j'en ai suffisamment dit pour fournir une transition vers la troisième partie de *Friends and Enemies*, qui aborde "les meilleurs écrivains" avec une perspective dé-sacralisante, marquée par la démarche des *cultural studies*, remettant en cause la vénération esthétique qui se révèle, inopinément, être l'assertion essentielle (ou ce que j'appelle "parti pris fondamental") des études littéraires postcoloniales.

Avant d'en venir à la troisième partie et à la littérature, je souhaite toutefois préciser la mise en cause ambivalente de mon ouvrage vis-à-vis de la mémoire, d'une manière qui devrait être particulièrement évocatrice dans ce colloque centré sur les Caraïbes au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans sa chronique "humaniste sceptique" de la Révolution haïtienne, Walcott consacre la majeure partie du propos de la trilogie à décrier ce qui s'est produit *après*, se préoccupant moins de la "tyrannie sordide"

des événements qui ont conduit à 1804 que des lendemains bien plus, de son point de vue, “sordides”, à savoir les courts règnes de l’empereur Dessalines et du roi Henry Christophe. De même, je consacre, dans *Friends and Enemies*, une grande attention à la mémoire de ce qui s’est produit en Haïti dans les années qui ont immédiatement suivi 1804. Si le seul souvenir de 1804 apparaît comme une preuve indubitable de ce que peut accomplir le processus révolutionnaire, et légitime le récent “tournant haïtien” des études postcoloniales, les décennies suivantes ont, de toute évidence, embrouillé ce souvenir, atténuant les impératifs héroïques de la mémoire qui naissent avec une telle facilité de l’“idée de 1804”. C’est précisément cette réminiscence troublante de ce qui est venu *après* la Révolution haïtienne, pour rappeler le point de départ de la présente communication, qui s’est trouvée élidée dans la chronique enthousiaste de Nesbitt du passage d’une révolution glorieuse, bien que terrifiante, à son plus savoureux avatar littéraire et culturel du XX<sup>e</sup> siècle.

Au lieu d’une singulière “mémoire de résistance”, l’Haïti post-révolutionnaire, de 1807 à 1820, nous offre la mémoire double d’un pays officiellement divisé en deux: la république *mulâtre* d’Alexandre Pétion au Sud et le royaume *noir* de Christophe au Nord. En complément du *bon* souvenir du combat anticolonial victorieux – et du sentiment révolutionnaire que celui-ci peut faire naître en chacun de nous, sinon chez les proches de Derek Walcott – il reste le *mauvais* souvenir de la nation divisée qui a émergé peu après dans son sillage. L’existence de ces deux Haïti rivales, qui reproduit d’une façon inquiétante la division binaire entre amis et ennemis sur laquelle reposait le triomphe de la Révolution haïtienne, remet en cause toute évaluation directe de la nature “historico-mondiale” de la Révolution haïtienne, et partant, demeure aussi *impensable* pour ceux qui investissent dans “l’idée de 1804” que l’était, il y a encore peu, la Révolution haïtienne elle-même pour les historiens français.

À maintes reprises, dans *Friends and Enemies*, je reprends la question: Que devons-nous faire de la mémoire encombrante des deux Haïti? Une des réponses est que, dans sa répétition parodique des divisions politiques entre amis et ennemis, cette mémoire fait office de rappel nécessaire des insuffisances fondamentales de la logique binaire qui a rendu possible la Révolution haïtienne, et par conséquent sert aussi d’avertissement à ces critiques qui s’intéressent depuis peu à

Haïti. Mais elle peut aussi rappeler que – y compris dans des circonstances moins que mémorables, où il est difficile de discerner les impératifs sincères de l’“universalité fractionniste”, où la seule option rationnelle semblerait être de ne pas choisir entre la politique francophobe du royaume de Christophe et les manœuvres francophiles de la soi-disant république de Pétion – il faut malgré tout opérer des choix, persévérer dans la logique d’exclusion du politique, pour le passé aussi bien que pour maintenant, au moment où il nous faut affronter le prétendument peu enviable choix entre une démocratie apparemment inadéquate mais élue comme celle d’Aristide et la moralement odieuse élite soutenue par les Etats-Unis qui s’oppose à lui. Il me faut souligner, au risque de brouiller la dimension “proprement politique” de mon livre, que je ne rejette jamais totalement l’une ou l’autre de ces réponses sollicitées par la mémoire encombrante du Haïti postrévolutionnaire, et je suggère donc implicitement que nous pourrions, pour impossible que ce soit, être dans l’obligation de poursuivre les deux réponses, et d’autres aussi, en considérant dans le cadre des études postcoloniales les (dis)connections problématiques de la mémoire et de la politique.

Il peut être utile de souligner ici un dernier point au sujet de (la mémoire de) Haïti au XIX<sup>e</sup> siècle, point qui viendra compléter mes remarques initiales à propos de *Voicing Memory* de Nick Nesbitt. Son silence au sujet de la période qui s’étend de la première à la “seconde révolution antillaise” est l’un des points que Nesbitt aborde dans son tout dernier ouvrage, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and Radical Enlightenment* (Nesbitt 2008a), mais d’une manière qui demeure symptomatique de son besoin d’esquiver les ambiguïtés qui concernent cet interrègne. *Universal Emancipation* est un moment exemplaire dans le récent tournant haïtien, et politique, des études postcoloniales, marquant un éloignement patent des intérêts purement culturalistes de son livre de 2003 par son engagement concerté dans les implications philosophiques et politiques de la Révolution haïtienne, dont la singularité, précise Nesbitt

s’affiche [...] comme la tentative la plus significative du siècle des Lumières d’appuyer la révolution sociale sur les principes moraux ontologiques universels de l’autonomie humaine élaborés par les Lumières radicales (Nesbitt 2008a: 154).

Vers la toute fin de son compte rendu de l’“intervention miraculeuse” de la Révolution haïtienne, “la plus brillante improvisation politique des Lumières radicales mondialisées” (Nesbitt 2008a: 36), Nesbitt analyse brièvement ses répercussions, comparant les mesures étatiques de retour aux plantations mises en place par Toussaint Louverture et poursuivies par Christophe avec le rejet des paysans, le *moun andeyo* (le peuple “en dehors”). En soulignant le peu d’intérêt qu’il y a à considérer les actions des dirigeants postrévolutionnaires qui gouvernèrent la nation divisée, et en se fondant sur *L’Univers rural Haïtien: Le Pays en dehors* de Gérard Barthélemy, Nesbitt voit un potentiel dissident dans “le système égalitaire sans Etat” qui, selon Barthélemy, fut instauré dans la campagne haïtienne, “en dehors de toute politique [constituée]”, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle (cité in Nesbitt 2008a: 170). Nesbitt exprime d’énergiques – certains diraient romantiques – assertions au nom de cette “société égalitaire”, l’identifiant comme un

legs de la Révolution haïtienne, [qui] fonctionnait dans [...] un état d’équilibre dynamique de la fin des années 1790 jusque dans les années 1960, jusqu’à ce que la destruction de l’environnement (naturel et social) sous le régime de Papa Doc sape sa viabilité (Nesbitt 2008a: 171).

Et il conclut:

La construction de l’égalitarisme sans Etat par le *moun andeyo* indique ainsi le niveau final auquel la Révolution haïtienne prit forme en tant qu’expression de la conception radicale spinoziste des Lumières, faisant de Haïti, comme d’ailleurs de la pensée même de Spinoza, une anomalie impossible à assimiler dans le système mondial moderne (Nesbitt 2008a: 172).

Comme le laissent clairement entendre la confiance de Barthélemy à l’égard de l’“anarchiste” *La Société contre l’État* de Pierre Clastres et les multiples recours de Nesbitt aux penseurs autonomistes comme Cornelius Castoriadis et Antonio Negri, ce plaidoyer d’un *moun andeyo* à une distance “non-dialectique, infranchissable” des réalités transactionnelles de l’état postrévolutionnaire est ancré dans une forme de “politique radicale” qui finit par être en conflit avec l’engagement rigoureusement fondé sur des principes prônés par les figures comme Hallward et Žižek. Le *moun andeyo* fournit le modèle – selon Nesbitt – d’une forme potentiellement saine et sans compromis de désengagement vis-à-vis de “toute forme de délégation et de représentation du pouvoir” (Nesbitt 2008a: 173), et ainsi, insisterai-je, il

émerge comme le double anthropologique des formes “non coercitives” de représentation esthétique présentes dans ces textes culturo-littéraires que vante *Voicing Memory* en raison de leur déploiement “révolutionnaire” des “armes humanistes de l’imagination, de la communication et de l’aperçu”. En d’autres termes, cet appel au *moun andeyo* présage une forme différente de politique culturelle que celle qui transparaît dans *Voicing Memory*, une politique non pas fondée sur les privilèges d’un “corps d’œuvres intellectuelles et créatives”, mais sur “tout un mode de vie” (pour rappeler les célèbres définitions de la culture de Raymond Williams [1993: 325]). Dans les deux cas, ces politiques culturelles existent à une distance purificatrice des institutions dégénérées comme le marché littéraire mondial et l’État-nation; de là leur attrait irrésistible – un attrait qui, dans le cas du *moun andeyo* haïtien, est indissociable d’une certaine nostalgie, étant donné que son mode de vie est “inviable” depuis les années 1960. (On pourrait d’ailleurs dire la même chose de l’évidente *nostalgie du modernisme littéraire* qui imprègne les renvois de *Voicing Memory* à la seconde révolution antillaise et son corps d’œuvres intellectuelles et créatives.)

Le nouvel ouvrage de Nesbitt s’achève sur quelques mentions dispersées concernant Jean-Bertrand Aristide, mais il reste évidemment prudent quant à l’idée que le *moun andeyo* puisse avoir une existence “viable” dans l’avenir sous la forme, comme il l’écrit, du “soutien constant, immuable, de la multitude haïtienne pour Aristide de 1986 à 2004 et au-delà” (Nesbitt 2008a: 195). Persister dans cette idée soulèverait, bien évidemment, la délicate question de la manière de relier cette multitude aux réalités institutionnelles de représentation et de délégation, une question qu’écarte le penchant *anarchiste* et *autonomiste* de son propos dans *Universal Emancipation*. C’est précisément ce désir de pureté, cette préférence pour le virtuel, cette insistance sur la vacuité de se laisser entraîner dans des débats pour décider s’il vaut mieux être un ami ou un ennemi d’Aristide et du mouvement Lavalas, qui donnent à quelqu’un comme Chantal Mouffe toute légitimité pour décrire un travail autonomiste comme l’*Empire* de Hardt et Negri comme une simple “version ultragauchiste de la perspective cosmopolite”, une perspective post-politique qui privilégie “la rhétorique messianique” au préjudice des distinctions substantielles entre *nous* et *eux*, et qui se délecte à tomber dans des conjectures hâtives: “le pou-

voir peut être vaincu, le caractère organique de l'antagonisme est désavoué et la question centrale de la souveraineté est écartée" (Mouffe 2005: 107).

De toute évidence, *Universal Emancipation* ne constitue pas le dernier mot de Nesbitt sur la question de la Révolution haïtienne et de ses répercussions, et dans une étude intitulée "Aristide and the Politics of Democratization" (Nesbitt 2009), article qui vient de paraître dans la revue *Small Axe*, il va jusqu'à proposer "la dimension politique propre" qui, pour Mouffe, fait défaut au cosmopolitisme ultragauchiste d'un ouvrage comme *Empire*. Dans cet article, Nesbitt exploite la catégorie du *moun andeyo* d'une manière moins marquée par le déterminisme historique que dans son ouvrage de 2008, et suggère qu'au cours des dernières décennies, le *moun andeyo* a monté ce que Mouffe appellerait "un défi hégémonique réel contre l'ordre néolibéral" (Mouffe 2005: 109). En citant Ernesto Laclau, collaborateur de Mouffe, Nesbitt reconsidère ici le mouvement Lavalas comme un exemple de "raison populiste" à l'œuvre, et le perçoit comme faisant partie d'

une tentative d'*institutionnaliser* le statut du *moun andeyo* en tant qu'incarnation politique de la revendication universelle de justice sociale, et de transformer cette population marginale précédemment exclue, non énumérée, en un acteur politique au centre de la politique démocratique radicale du tournant du XXI<sup>e</sup> siècle (Nesbitt 2009: 146).

Avec cette initiative, Nesbitt est désormais à même de prendre parti dans le débat entre les amis et les ennemis d'Aristide d'une manière qui ne lui était jusqu'alors pas possible, comme en témoignait son incapacité, dans un article précédent de *Small Axe* (Nesbitt 2008b), d'aller au-delà de la *description* des positions pro ou anti Lavalas adoptées, respectivement, dans *Damming the Flood* de Peter Hallward et *The Prophet and Power* d'Alex Dupuy, tous deux publiés en 2007. Là où la chronique de Hallward définit le mouvement Lavalas comme "une expérience aux limites de la possibilité politique contemporaine" (Hallward 2007: 314), un ancien partisan déçu d'Aristide comme Alex Dupuy ne le voit que comme le vecteur d'un régime fondé sur le charisme qui s'est vendu à l'autoritarisme néo-duvaliériste – un argument qui ne coïncide que trop bien avec les besoins de l'élite moralement odieuse d'Haïti et de ses amis de Washington, qui ont pu en utiliser des versions antérieures pour justifier leur invasion du pays en 2004 et

l'anéantissement du régime démocratiquement élu d'Aristide. Au lieu de se contenter d'être le témoin du débat, comme dans son précédent article, Nesbitt prend désormais parti, avec force arguments contre Dupuy, dont la foi avouée dans le peuple haïtien offre une telle contradiction avec son insistance sur sa sujétion passive au charisme malfaisant d'Aristide. L'argument de Dupuy, que Nesbitt mesure désormais, trahit "une sous-estimation fondamentale, bien que très partielle, de l'intelligence de la majorité haïtienne" (Nesbitt 2009: 143), sous-estimation qui se manifeste dans son insistance néo-paternaliste à affirmer: "entre le leader et les masses doit exister une organisation structurée contrôlée par des *personnes responsables et éclairés*" (Nesbitt 2009: 144; *ses italiques*).

Certes, dans ce dernier article, Nesbitt reste gêné par "les négociations et compromis nécessaires de la politique institutionnelle" (Nesbitt 2009: 146): il souligne, par exemple, que Hallward, dans "son désir de se concentrer sur les processus et les écueils de l'organisation politique au jour le jour [...] va trop loin en minimisant l'intervention radicale que représentait le mouvement Lavalas" (Nesbitt 2009: 144). Malgré sa répugnance à examiner les points de jonction où les promesses de l'intervention radicale rejoignent les compromis de la politique institutionnelle, on peut considérer que Nesbitt a achevé le "tournant politique" amorcé dans *Universal Emancipation*, et il est désormais capable (pour le meilleur et pour le pire) de tracer une ligne nette entre les amis et les ennemis de la politique égalitaire en Haïti, entre les partisans du Lavalas et cette

minuscule minorité paranoïaque de la population d'Haïti [qui] [...] domine les pauvres par le biais d'une combinaison de coercition militaire directe et de pouvoir économique transnational, en étroite collaboration avec des intérêts parallèles aux États-Unis (Hallward 2007: xxix)

– et dont le programme anti-Aristide était, et est toujours, à la fois directement et indirectement, servi par de nombreuses "personnes responsables et éclairées", comme les appellerait Dupuy, parmi l'élite littéraire haïtienne.

Venons-en à présent au dernier des trois grands thèmes de *Friends and Enemies*, la littérature – et, plus précisément, les complicités institutionnelles qui la lient au pouvoir et réfutent de ce fait notre désir critico-littéraire d'un domaine autonome de la production culturelle qui refléterait la société autonome rêvée par des figures comme Casto-



riadis et Negri. Encore une fois, la nation divisée de Christophe et de Pétion s'avère être un point de référence essentiel lorsque j'analyse ces complicités, à la fois parce que c'est justement au cours des années qui ont suivi 1804 qu'une élite littéraire haïtienne est née et a commencé à accomplir ce que j'appelle ses fonctions *scribales* (exposant les intérêts de l'élite politique en produisant des constitutions, des pamphlets, des panégyriques, des chroniques historiques partisans, etc.) et parce que, aussi approfondie que soit la recherche, la production culturelle des deux Haïti n'offre *aucun* exemple de texte qui puisse être détaché de ces fonctions. Aucun acte d'écriture dans l'Haïti postrévolutionnaire n'est suffisamment détaché de son statut de *publicité*, de texte sanctionné par l'État, pour satisfaire les exigences apparemment neutres de ce que Srinivas Aravamudan nomme l'"esthétique de la littérarité" qui préside à des initiatives révisionnistes comme "l'inclusion et l'imminente canonisation de l'autobiographie de [l'ex-esclave Olaudah] Equiano dans la littérature" (Aravamudan 1999: 238). Si la Révolution haïtienne offre un terrain fertile à ceux qui œuvrent à orienter les études postcoloniales dans une direction plus "proprement politique", cette révolution et ses répercussions constituent un véritable terrain aride pour tous ceux qui sont en quête d'icônes comme Equiano dont l'autobiographie de 1789 peut être "fétichisée" – le mot est d'Aravamudan – et conçue pour servir le désir humaniste d'"afficher la littérature comme signe de l'humanité" (Aravamudan 1999: 270).

Terre incultivable pour les critiques littéraires, l'Haïti postrévolutionnaire devient labourable pour quiconque est soucieux de tracer les liens symbiotiques entre l'écriture et le pouvoir, et d'examiner les manières dont les relations entre gouvernants et gouvernés sont promues par ceux que, en suivant Régis Debray, je baptise *scribes*, ces doubles fantomatiques des "meilleurs auteurs" fétichisés par l'humanisme littéraire, qu'il soit de la variété traditionnelle ou révisionniste. Dans son ouvrage de 1980, *Le Scribe*, Debray propose une vaste étude du rôle structurel central que jouent ces médiateurs dans toute société humaine, médiateurs qui peuvent être diversement, et plus ou moins positivement, identifiés comme scribes, clercs, intellectuels, auteurs, et dont l'entreprise d'écriture ne peut être démêlée de leurs attachements partisans ou du cadre institutionnel au sein duquel et par le moyen duquel ces attachements sont diffusés. Contrairement à toute

attente, je traite ces figures *souillées* avec le plus grand respect, et personne plus que l'homme qui pourrait être considéré comme le héros, ou anti-héros, de *Friends and Enemies*, à savoir le baron de Vastey (1781-1820). Vastey fut indubitablement le plus important écrivain qui a saisi la plume dans l'Haïti postrévolutionnaire, mais il a été plus ou moins totalement ignoré en raison de son rôle déterminant de secrétaire et promoteur de Christophe. Là où l'humanisme littéraire exige la marginalisation, voire la diabolisation d'un tel personnage, comme on le constate dans la manière dont Derek Walcott transforme en bouc émissaire sa version fictive de Vastey dans *The Haitian Trilogy*, je souligne, par opposition, l'identité *scribale* de cette figure et celle des "meilleurs auteurs", dont les hypothèses d'autorité culturelle reposent sur le désaveu et la dissimulation de toute trace de lien avec ces doubles *souillés*.

Mon intérêt pour les scribes, pour les écrivains qui assument ouvertement les devoirs de clercs que leurs doubles moins ouvertement partisans ont réussi à désavouer, permet une remise en perspective du paysage culturel du Haïti postrévolutionnaire, et nous incite à y déceler bien autre chose que le désert que l'humaniste littéraire y voit. Toutefois, cet intérêt institutionnel facilite également une approche désacralisante du domaine contemporain des études littéraires postcoloniales, étant donnée, comme je le souligne, l'insistance surprenante, de la part des critiques tout autant que des auteurs, sur l'autonomie de ce domaine, son indépendance relative "des déterminations et des contraintes de la conjoncture historique" (Bourdieu 1992: 346). J'affirme que cette insistance naît de l'intérêt inattendu du domaine pour les critères d'évaluation hiérarchiques (et plus spécifiquement modernistes) qui permettent de faire la distinction entre *l'écrivain* exalté et le simple *écrivain*, pour citer une célèbre opposition binaire proposée par Roland Barthes (que Debray déconstruit dans *Le Scribe* [1980: 292]), et qui tirent leur origine de "l'idéologie professionnelle du 'créateur' incréé qui s'est élaborée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle", pour citer la description de Bourdieu de "la constitution progressive d'un champ artistique capable de fonder la croyance dans les pouvoirs quasi magiques qui sont reconnus à l'artiste" (Bourdieu 1992: 401). Dans la troisième partie de *Friends and Enemies*, j'examine certaines des hypocrisies et des espoirs qui accompagnent l'intérêt élitiste du domaine pour la figure de *l'écrivain* quasi magique et sa répression de

l'identité *scribale* de cette figure, en proposant des lectures modulées par Bourdieu de certains des "meilleurs auteurs" du monde des caraïbes francophones, notamment Édouard Glissant, que je persiste scandaleusement à traiter, pas moins que Vastey, comme un médiateur culturel *souillé* qui ne peut être dissocié de la représentation et de la délégation du pouvoir, et ce malgré ce qu'il prétend. (Pour ne citer qu'un seul exemple particulièrement flagrant de ces prétentions qui s'auto-exonèrent, pensez aux récentes attaques de Glissant à propos des "fausses vérités par lesquelles les clercs persuadent les gens naïfs de croire aux logiques et excellences simplifiées de l'univers et des sociétés humaines qui viendraient à plaire à leurs clergies" [Glissant 2006: 110-111].)

Mon analyse de Condé et de Glissant, respectivement chapitres six et sept, vise deux objectifs dans son insistance sur les aspects institutionnels de leurs œuvres – une insistance qui défie le "parti pris fondamental" des études littéraires postcoloniales, l'attachement insidieux du domaine pour des critères d'évaluation qu'il est ostensiblement chargé de contester. En premier lieu, j'étudie la commercialisation de leurs œuvres et la manière dont celle-ci joue dans leur consécration de *grands* écrivains; au lieu des les représenter comme autant de victimes passives d'une horde de correcteurs, d'éditeurs et de critiques philistins, comme c'est souvent le cas dans ces rares occasions où le sujet tabou de la commercialisation surgit dans les critiques littéraires postcoloniales, je souligne leur collusion active avec les mécanismes par lesquels ils acquièrent la distinction littéraire, et le capital symbolique et matériel qui en découle. En second lieu, je souligne les manières évidentes, mais, on peut le comprendre, minimisées, par lesquelles leur statut charismatique de "créateurs 'incrées'" a été, surtout récemment, déployé au service non plus simplement d'institutions comme l'université nord-américaine, mais du gouvernement français. Que devons-nous conclure, par exemple, de ce que Condé et Glissant ont été enrôlés par des hommes politiques français comme Jacques Chirac, pour servir notamment de membres du Comité pour la mémoire de l'esclavage ou du comité de pilotage pour la fondation d'un Centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions?

Ces affiliations institutionnelles, et les livres inhérents, comme les *Mémoires des esclavages* de Glissant (2007), constituent l'épiphéno-

mène de ce que Bourdieu appelle “pouvoir hétéronorme”, formes de pouvoir

que certains artistes ou écrivains, et, plus largement, tous les détenteurs de capital culturel – experts, cadres, ingénieurs, journalistes –, peuvent se voir accorder en contrepartie des services techniques ou symboliques qu’ils rendent aux dominants (Bourdieu 1992: 307).

Plutôt que de glorifier ou blâmer l’exercice de ce pouvoir en tant que tel – preuve flagrante, pourrait-on dire, de l’admission de ces auteurs dans un ordre symbolique que l’imaginaire postcolonial est soucieux de désavouer – je l’aborde de manière neutre, en insistant simplement sur le fait que le critique postcolonial doit veiller à tenir compte de cette politique scribale, plutôt que de se lancer dans le type de tactiques évasives qui marquent, par exemple, les renvois de Nesbitt à la “seconde révolution antillaise” et à un “inassimilable” *moun andeyo*, qui reposent sur une foi totale en l’*autonomie* de la culture, qu’elle soit définie en termes littéraires ou anthropologiques. La véritable *trahison des clercs* n’est pas de se *souiller* et de se laisser emporter dans la politique fractionniste; c’est plutôt de donner l’impression d’être quelque peu au-delà de cette politique, comme cela se produit lorsqu’on s’investit aveuglément dans l’*illusio* de l’autonomie intellectuelle ou artistique, ou quand on lance des appels “radicaux” à une “politique culturelle” qui transcenderait ou reporterait le “proprement politique” et les actes de clôture intransigeants que cette universalité non consensuelle, fondée sur des principes, exige. Mon insistance, dans *Friends and Enemies*, sur la dimension inévitablement scribale de la production culturelle correspond à une injonction à la prudence par rapport à l’accent lénifiant que les études postcoloniales dominantes mettent sur les formes “non-coercitives” de “révolution”, où les changements se produisent en marge, plutôt qu’aux côtés, du pouvoir. Comme je l’affirme dans la phrase finale de l’ouvrage, ce que suggère l’exemple de publicistes *souillés* comme Vastey et Glissant est que “quelles que soient les nouvelles politiques et poétiques à venir, elles seront certainement scribales, ou ne seront pas” (Bongie 2008: 365).

Texte et citations traduits de l’anglais  
par Hélène Tordo

### Bibliographie

- Appiah, Kwame Anthony (2006): *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: Norton.
- Aravamudan, Srinivas (1999): *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*. Durham: Duke University Press.
- Badiou, Alain (1998): *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil.
- Bhabha, Homi (2003): "Democracy De-realized". In: *Diogenes*, 50, 1, pp. 27-35.
- Bongie, Chris (1998): *Islands and Exiles: The Creole Identities of Post/Colonial Literature*. Stanford: Stanford University Press.
- (2008): *Friends and Enemies: The Scribal Politics of Post/Colonial Literature*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- Brennan, Timothy (2006): *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right*. New York: Columbia University Press.
- Buck-Morss, Susan (2008): *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Debray, Régis (1980): *Le Scribe: Genèse du politique*. Paris: Grasset.
- (1989): *Que vive la République*. Paris: Odile Jacob.
- (2004): *Haïti et la France*. Paris: La Table Ronde.
- Deibert, Michael (2005): *Notes from the Last Testament: The Struggle for Haiti*. New York: Seven Stories Press.
- Forsdick, Charles (2008): "Interpreting 2004: Politics, Memory, Scholarship". In: *Small Axe*, 27, pp. 1-13.
- Gilroy, Paul (2005): *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press.
- Glissant, Édouard (1981): *Le Discours antillais*. Paris: Seuil.
- (2006): *Une Nouvelle région du monde: Esthétique I*. Paris: Gallimard.
- Hallward, Peter (2001): *Absolutely Postcolonial: Writing between the Singular and the Specific*. Manchester: Manchester University Press.
- (2004): "Haitian Inspiration: Notes on the Bicentenary of Haiti's Independence". In: *Radical Philosophy*, 123, pp. 2-7.
- (2007): *Damming the Flood: Haiti, Aristide, and the Politics of Containment*. London: Verso.
- King, Bruce (2000): *Derek Walcott: A Caribbean Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Michaels, Walter Benn (2006): *The Trouble with Diversity: How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality*. New York: Metropolitan Books.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*. London: Routledge.
- Nesbitt, Nick (2003): *Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature*. Charlottesville: University of Virginia Press.

- (2008a): *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- (2008b): “Turning the Tide: The Problem of Popular Insurgency in Haitian Revolutionary Historiography”. In: *Small Axe*, 27, pp. 14-31.
- (2009): “Aristide and the Politics of Democratization”. In: *Small Axe*, 30, pp. 137-147.
- Walcott, Derek (1990): *Omeros*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- (2002): *The Haitian Trilogy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Williams, Raymond (1993): *Culture and Society*. London: The Hogarth Press.
- Yúdice, George (2003): *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (2004): *Iraq: The Borrowed Kettle*. London: Verso.
- (2007): “Robespierre, or The ‘Divine Violence’ of Terror”. In: *Maximilien Robespierre, Virtue and Terror* (éd. Jean Ducange, trad. John Howe). London: Verso, pp. vii-xxxix.
- (2008): *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.